



ROMAN MICHAŁOWSKI

<https://orcid.org/0000-0002-5443-589X>

Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN

ŻYWOT ŚW. SALOMEI KRÓLOWEJ HALICKIEJ. DZIEWICTWO, KRÓLEWSKOŚĆ I MISTYKA

Abstrakt: Przedmiotem artykułu jest Żywot św. Salomei, napisany między ostatnią dekadą XIII a końcem XIV w. Celem jest opracowanie zawartości religijnej utworu i osadzenie go w kontekście hagiografii tamtych czasów. Hagiograf kładł główny nacisk na dożgonne (mimo zawarcia małżeństwa) dziewictwo Salomei. Pojawiają się także inne wątki: *imitatio Christi*, mistycyzm i godność królewska świętej.

Abstract: The article is devoted to The Life of Saint Salome, written between the last decade of the thirteenth and the end of the fourteenth century. The article aims to elaborate on the work's religious content and set it in the context of the hagiography of that time. The hagiographer mainly emphasised Salome's lifelong (despite her marriage) virginity. Other topics brought up by the author include *imitatio Christi*, mysticism, and the royal dignity of this saint.

Słowa kluczowe: święta, hagiografia, królowa, dziewictwo, nawrócenie, mistycyzm.

Keywords: saint, hagiography, queen, virginity, conversion, mysticism.

Wizja świętości Salomei w świetle jej Żywotu

Salomea była córką Leszka Białego i Grzymisławy, księżniczki ruskiej. Nie wiadomo dokładnie, w którym roku się urodziła. Najczęściej przyjmuje się, że w 1211 lub 1212¹. Gdy miała lat kilka, została wydana za mąż za

¹ Na temat życia i działalności Salomei B. Włodarski, *Salomea królowa halicka (Karta z dziejów sprowadzenia klarysek do Polski)*, „Nasza Przeszłość” 5, 1957, s. 61–81; idem, *Salomea*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 2, red. R. Gustaw, Poznań 1972, s. 300–309; J. Wyrozumski, *Salomea*, PSB, t. 34, Wrocław 1993, s. 365–368; C. Niezgoda, *Błogosławiona Salomea Piastówna*, Kraków 1996; H. Krzyżostaniak, *Trzynastowieczne święte kobiety kręgu franciszkańskiego Polski i Czech. Kształtowanie się i rozwój kultów w średniowieczu*,

niewiele starszego od siebie Kolomana, syna króla Węgier Andrzeja II². Kiedy Andrzej przejściowo opanował Halicz, Koloman około 1215 r. został za zgodą Innocentego III koronowany na króla Halicza. Tytuł ten nosił do końca życia, mimo że w 1222 r. po klęsce swoich zwolenników on sam wraz z małżonką wrócił na Węgry. Para królewska osiadła na Spiszu, a w 1226 r. Koloman otrzymał od ojca w zarząd Sławonię. Przebywał tam przez kilkanaście lat, a przy jego boku była Salomea. Toczy się dyskusja, czy została ona koronowana na królową Halicza. Wydaje się to mało prawdopodobne. Owszem, nazywano ją królową, ale wynikało to, jak się wydaje, z zasady, że skoro mąż jest królem, to i żonę należy tytułować królową.

Po śmierci Kolomana, który zmarł w 1241 r. od ran odniesionych w bitwie z Tatarami, Salomea wróciła do Polski³. W 1245 r. została zakonnicą, obłóczyn dokonano na kapitule franciszkanów sprawowanej w Sandomierzu. Resztę życia — zmarła w 1268 r. — poświęciła życiu duchowemu, a także działalności religijnej. Uczestniczyła w założeniu klasztoru Klarysek w Zawichoście i związanego z nim szpitala, a potem ufundowała klasztor Klarysek w Skale, dokąd przeniesiono konwent z Zawichostu. Była w Skale, owszem, zakonnicą, ale także fundatorką i panią tego domu zakonnego, chociaż jego ksienią nie została. Troszczyła się o wyposażenie konwentu w przedmioty kultu oraz w księgi potrzebne do nauki i sprawowania liturgii⁴. Energicznie dbała o podstawy materialne, nie tylko zabiegając o darowizny i przywileje książęce, lecz także dokonując lokacji Skały na prawie średzkim⁵. Jeżeli chodzi o inne pola działalności z tego czasu, przytoczyć trzeba pogląd historiografii, w myśl którego Salomea brała udział w staraniach o założenie biskupstwa w Łukowie⁶.

Poznań 2014, s. 51–54; E. Sander, *Błogosławiona Salomea i klasztory Klarysek w Zawichoście, Skale i Krakowie do końca XV wieku*, Kraków 2015, zwłaszcza s. 41–89.

² Dla lat życia Salomei poprzedzających 1241 r. K. Hollý, *Princess Salomea and Hungarian-Polish Relations in the Period 1214–1241*, „Historický časopis” 55, 2007, Supplement, s. 5–32; M. Font, G. Barabás, *Coloman, King of Galicia and Duke of Slavonia (1208–1241). Medieval Central Europe and Hungarian Power*, Leeds 2019, s. 34–36.

³ Dla okresu po 1241 r. P. Pajor, *O budowaniu królestwa. Książęce i królewskie fundacje architektoniczne w Małopolsce jako środek reprezentacji władzy 1243–1370*, Kraków 2020 (Studia z Historii Sztuki Dawnej Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego i Muzeum Narodowego w Krakowie, t. 10), s. 17–41; A.A. Dryblak, *Piastowskie fundacje klasztorów żeńskich w Polsce XIII w. Między recepcją obcych wzorców a tworzeniem oryginalnego modelu*, Warszawa 2022, s. 196–209.

⁴ KDMłp., t. 1, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1876, nr 76, s. 92. Zob. też J. Pietrusiński, *Hugo z Oignies i ostensoria u klarysek w Krakowie i w Sączu*, „Biuletyn Historii Sztuki” 42, 1980, s. 3–24, zwłaszcza s. 18. W sprawie fundacji klasztornych Salomei obok wymienionych przed chwilą ksiązek Piotra Pajora i Anny A. Dryblak zob. także E. Sander, op. cit., s. 70–89.

⁵ KDMłp., t. 1, nr 75, s. 90–91.

⁶ H. Krzyżostaniak, op. cit., s. 53–54.

Żywot św. Salomei — taki, jakim on jest w wydaniu Wojciecha Kętrzyńskiego — składa się z kilku części⁷. Najpierw mowa o życiu świętej, potem szeroko pisze się o chorobie i okolicznościach jej śmierci, o wydarzeniach związanych z pogrzebem i z translacją ciała ze Skały do Krakowa, wreszcie następuje relacja o cudach dokonanych spoza grobu. Pierwsze *miracula post mortem* występują już w scenie, która następuje bezpośrednio po śmierci. Brygida Kürbis wystąpiła z poglądem, że Żywot właściwy (Legenda), a więc rozdział 1 w wydaniu, został napisany później niż reszta i zastąpił wcześniejszy, z którego zachował się prolog⁸. Stanowisko badaczki zostało na ogół zaakceptowane, przynajmniej w zasadniczych zarysach. Nie chcąc wchodzić w całość dyskusji nad tym problemem, poczynimy tylko następującą uwagę. Pierwsza część utworu, to znaczy prolog oraz rozdziały 1 i 2, odznacza się daleko posuniętą związłością wypowiedzi mimo dużej gęstości informacyjnej. Stanowi to ostry kontrast z całą bez mała resztą⁹. Wystarczy zauważyć, że opis choroby i śmierci zajmuje w wydaniu Kętrzyńskiego prawie tyle miejsca co część, która zawiera prolog i przedstawia koleje losów Salomei i charakterystykę jej świętości. Wskazywałoby to na różne pióra. Trzeba się zatem liczyć z tym, że prolog oraz rozdziały 1 i 2 mają wspólnego i odrębnego autora. Idąc za tym przypuszczeniem, skupimy naszą uwagę na omawianym fragmencie. Pytanie, czy ów autor opierał się na jakimś wcześniejszym dziełku, pozostawimy na boku. Sądzymy też, że interesująca nas część powstała między końcem XIII a końcem XIV w.

W Żywocie można wyróżnić trzy wątki. Są to: modlitwa i asceza¹⁰, królewska godność Salomei oraz jej dozgonne dziewictwo. Wypadnie się oczywiście zgodzić z poglądem, że wstrzemięźliwość płciowa była również sposobem samoumartwienia, ale jej znaczenie jest w omawianym

⁷ *Vita sanctae Salomeae reginae Halicensis*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 770–796 (dalej: *Vita s. Salomeae*); *Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae*, oprac. J. Kaliszuk [i in.], t. 1, Kraków 2019, s. 909–910.

⁸ B. Kürbisówna, *Żywot bł. Salomei jako źródło historyczne*, w: *Studia historica. W 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, red. A. Gieysztor [i in.], Warszawa 1958, s. 145–165.

⁹ Zob. A. Witkowska, *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku — Studium źródłoznawcze*, RH 19, 1971, s. 29–161, tu s. 54.

¹⁰ W sprawie ascezy księżnych piastowskich w świetle ich żywotów z XIII–XIV w. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku* (1 wyd. 1983), w: eadem, *Na progach historii. Prace wybrane*, Poznań 1994, s. 227–298, zwłaszcza od s. 291; H. Manikowska, *Zwischen Askesis und Modestia. Buß- und Armutsideale in polnischen, böhmischen und ungarischen Hofkreisen im 13. Jahrhundert*, APH 47, 1983, s. 33–53; M. Michalski, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004, s. 228–288; G. Pac, *Kobiety, asceza i władza nad ciałem w późniejszym średniowieczu*, PH 100, 2009, 3, s. 525–545.

utworze tak mocno zaakcentowane, że dziewictwo należy potraktować jako osobny temat.

Zacznijmy jednak od modlitwy i ascezy. Mowa jest o nich w kilku miejscach. Najpierw dowiadujemy się, że płonąca wielką miłością do Boga, Salomea gardziła pychą tego świata i całkowicie oddawała się modlitwie i dobrym uczynkom. W ten to sposób poświęcała się Najwyższemu. Jej gorliwość w modlitwie była tak wielka, że prowadziła do fizycznego wyczerpania. Wywoływało to sprzeciw Kolomana, zaniepokojonego stanem zdrowia żony¹¹. Zwraca uwagę to, że dla autora ważny był przede wszystkim ascetyczny charakter modlitwy. Salomea unikała jakichkolwiek rozmów z mężczyznami. Kiedy królowa Węgier, żona Andrzeja II, namawiała ją do zabaw w męskim gronie, odmówiła¹². Autor pisze także, i to wdając się w szczegóły, o potrójnej, bardzo bolesnej włosiennicy, której święta używała, ale czyniła to w ukryciu, aby uniknąć doczesnej sławy¹³.

Powróćmy jeszcze do motywu modlitwy i uwzględnijmy jeden, dotąd pomijany, epizod. Występuje on w bardzo interesującym kontekście. Pewnego razu, gdy Salomea była skrajnie utrudzona modlitwą, usłyszała słowa: *Consummatum est* i odtąd jeszcze mniej troszczyła się o doczesne życie. Są to słowa umierającego na krzyżu Chrystusa (J 19,30). Rodzi się jednak pytanie, jaki zachodzi związek między nimi a modlitwą i osłabieniem królowej halickiej. Zaproponujmy następującą odpowiedź. Hagiograf przyrównał Salomeę, wyczerpaną ponad siły, do przeszytego bólem tortur i agonii Chrystusa. Mieści się to w duchowości późnośredniowiecznej, której cechą charakterystyczną była swoiście rozumiana *imitatio Christi*. Ideałem, zwłaszcza dla kobiet, stało się naśladowanie Zbawiciela umęczonego¹⁴. Wyrażało się ono w cierpieniu i poniżeniu. Wystarczy, jeśli powołamy się na Żywot św. Jadwigi, omówiony pod tym kątem przez Grzegorza Paca¹⁵. Oto księżna śląska biczowała się w piątki przez wzgląd na mękę Pańską. Ze wszystkich sił starała się naśladować nagiego Chrystusa wiszącego na krzyżu i dlatego ubogo się ubierała i żyła nędznie. Wymierzała sobie chłostę i w ten sposób postępowała za Chrystusem, chcąc się ukrzyżować¹⁶.

¹¹ *Vita s. Salomeae*, cap. 1, n. 2, s. 777–778.

¹² *Ibidem*, cap. 1, n. 4, s. 778–779.

¹³ *Ibidem*, cap. 1, n. 5, s. 779.

¹⁴ C. Walker Bynum, *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages*, w: eadem, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992, s. 181–238; G. Pac, op. cit., s. 529–534 (z uwzględnieniem materiału polskiego).

¹⁵ G. Pac, op. cit., s. 532.

¹⁶ *Vita sanctae Hedwigis*, wyd. A. Semkowicz, MPH, t. 4, cap. 4, s. 534, 529, 526.

W niektórych wypadkach chodziło nie tylko o cierpienie, ale również o współcierpienie. Pouczający w tym względzie jest Żywot Lukardy, napisany wkrótce po śmierci bohaterki, zmarłej w 1309 r.¹⁷ Była ona cysterką w Oberweimar (obecnie w obrębie Weimaru). W przywołanym utworze przedstawiona jest taka oto scena: pewnego razu Lukarda ujrzała młodzieńca noszącego na ciele pięć ran, który zbliżając się do niej, zażądał, aby z Nim cierpiała. I w tym momencie zaczęły powstawać stygmaty¹⁸. Nie sugerujemy, że przypadek Salomei należy interpretować, kierując się wymową Żywotu Lukardy. Sądzymy raczej, że królowa halicka upodobniła się do umierającego Chrystusa¹⁹. We fragmencie z *Consummatum est* natrafiamy na epizod mistyczny, jak to za chwilę spróbujemy wykazać.

Przejdźmy do innego poruszonego w Żywocie problemu — do kwestii królewskości Salomei. Zaraz na początku autor osadził bohaterkę w środowisku społecznym. Jej ojcem — powiada — był Leszek książę krakowski i sandomierski, matką Grzymisława, bratem zaś Bolesław. Znajdujemy się w sferze władczej, choć jeszcze nie królewskiej. Ale zaraz potem mowa jest o tym, że żoną Bolesława była Kinga, córka króla Beli. Widać, że w oczach hagiografa książę to daleko nie to samo co król. Leszek to według autora *magnificus dux terrarum Cracovie et Sandomirie*, gdy tymczasem tytuł, którym opatrzył Bełę, brzmi: *inclitus princeps divina clemencia Ungarie rex*²⁰. Hagiograf, jak widać, był przekonany, że formuła dewocyjna przysługuje tylko królowi²¹.

O godności królewskiej Salomei mowa w rozdziale 2. Dowiadujemy się, że po śmierci króla Węgier Andrzeja bracia Koloman i Bela podzielili się władzą w ten sposób, że Bela objął rządy na Węgrzech, a Koloman wraz z Salomeą przez 25 lat królował (*regnavit*) w królestwie Halicza na Rusi²². Wiemy, że twierdzenie to traktowane dosłownie jest fałszywe.

¹⁷ *Vita venerabilis Lukardis monialis Ordinis Cisterciensis in Superiori Wilmaria*, wyd. J. de Backer, „*Analecta Bollandiana*” 18, 1899, s. 305–367 (dalej: *Vita Lukardis*); P. Nagy, *Sharing Charismatic Authority by Body and Emotions. The Marvellous Life of Lukardis von Oberweimar (c. 1262–1309)*, w: *Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, red. V. Fraeters, I. de Gier, Turnhout 2014, s. 109–126.

¹⁸ *Vita Lukardis*, cap. 10, s. 315.

¹⁹ Por. M. Michalski, op. cit., s. 284–285.

²⁰ *Vita s. Salomeae*, cap. 1, n. 1, s. 776.

²¹ Por. H. Manikowska, D. Gacka, *Hagiografia a historyczność, czyli o historii w hagiografii i hagiografii w służbie historii*, w: *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. 1, red. J. Banaszekiewicz [i in.], Warszawa 2018, s. 657–748, tu 698.

²² „Et post hec, mortuo rege Andrea Ungarie, Colomanus cum suo fratre dicto Bela regna dividerunt taliter, ut Bela in regno Ungarie patri succederet, Colomanus vero regnum Gallaciae in Russia obtineret et cum beata Salomea in eodem regno Gallaciae XXV annis regnavit”, *Vita s. Salomeae*, cap. 2, s. 779.

Koloman panował w Haliczu za życia Andrzeja, choć przecież i po jego śmierci tytułował się królem. Z naszego punktu widzenia ważne jest przede wszystkim to, że hagiograf musiał uważać Salomeę za królową, skoro napisał, że Koloman królował wraz z nią w królestwie halickim. I zaraz potem kontynuuje ten wątek, stwierdzając, że po śmierci męża przez 28 lat żyła w Polsce jak pokorna królowa, modląc się, udzielając jałmużny, budując świątynie i reformując klasztory. Tkwi w tym sugestia, że działalność Piastówny wynikała z jej monarszej godności. O tym, że była ona królową, w Polsce pamiętano, a i ona sama to podkreślała. Ale zawsze w dokumentach tytułowi *regina* towarzyszyło słówko *quondam*, informujące, że królową była kiedyś, ale teraz już nią nie jest. Na przykład Bolesław Wstydlivy w dyplomie dla klasztoru w Skale z 2 marca 1262 r. zapewniał, że otacza miłością „rodzoną moją siostrę Panią Salomeę, niegdyś królową Halicza, teraz zaś siostrę Zakonu św. Klary”²³, a ona sama w dokumencie lokacyjnym dla Skały tytułuje się: „My siostra Salomea z Zakonu św. Klary ze Skały św. Marii, niegdyś królowa Halicza, córka najjaśniejszego księcia, świętej pamięci Leszka księcia Krakowa i Sandomierza”²⁴. Hagiograf nie przywiązywał wagi do takich subtelności, w jego oczach żona Kolomana do końca życia pozostała królową. A może to wcale nie były dla niego subtelności? Powrócimy jeszcze do tego pytania.

Przejdźmy wreszcie do wątku najważniejszego: dozgonnego dziewictwa. Jest to zagadnienie, które hagiograf omówił najszerzej. Jednym z pierwszych faktów, o których mowa w tekście, jest konflikt między królem Węgier Andrzejem II a Leszkiem Białym. Król zażądał ręki Salomei dla swojego syna Kolomana i jednocześnie zagroził, że jeżeli spotka się z odmową, to zniszczy władztwo Leszka. Piastowski książę propozycję początkowo odrzucił, kierując się tym, że jego córka złożyła ślub dziewictwa. Potem jednak, nakłoniony przez możnych i doradców, ustąpił i trzyletnią Salomeę posłał na dwór króla Węgier²⁵. Wiemy, że przedstawione tutaj informacje są w większości nieprawdziwe, ale rozumiemy intencje, które autorowi przyświecały. Wprowadzając do Żywotu przytoczoną historyjkę, hagiograf zręcznie pogodził tezę o ślubie czystości złożonym przez malutką dziewczynkę z małżeństwem, które, jak sam

²³ „[G]ermanam nostram Dominam Salomeam quondam Reginam Galicie, nunc Sororem ordinis Sancte Clare”, KDMłp., t. 1, nr 59, s. 70.

²⁴ „Nos soror Salomea de ordine sancte Clare de lapide sancte Marie, quondam Galicie regina, filia serenissimi principis bone memorie Lestconis, Cracouie et Sandomirie ducis”, KDMłp., t. 1, nr 75, s. 90. Zob. C. Niezgoda, *Między historią, tradycją a legendą o bł. Salomei Piastównie (1211-1268)*, „Studia Franciszkańskie” 8, 1997, s. 233–247, tu s. 240–241.

²⁵ *Vita s. Salomeae*, cap. 1, n. 1, s. 776–777.

pisze, zawarła. To prawda — sugeruje autor — Salomea wyszła za mąż, ale zdecydowała o tym wisząca nad krajem groźba katastrofy.

A przecież mimo zawarcia związku z Kolomanem święta zachowała dziewictwo. Zwraca uwagę, jak szczegółowo w tak zwięzłym tekście hagiograf o tym opowiadał. Opisał okres narzeczeństwa, skupiając się na wspólnej szkolnej nauce dzieci i wykazując, jak wówczas były sobie bliskie. A mimo to dziewczynka zachowywała niewinność i nie ulegała pokusie kokieterii. Nic się pod tym względem nie zmieniło, gdy po osiągnięciu odpowiedniego wieku młodzi zaczęli dzielić ze sobą łożo. Autor od razu wyjaśnił, dlaczego tak się stało. Salomea nie odczuwała cielesnego pociągu — powiada — ponieważ pałając miłością do swojego Stwórcy, całkowicie oddawała się modlitwie i dobrym uczynom²⁶. Nie znaczy to, że dziewictwo Salomei nie było narażone na niebezpieczeństwo. Świadczy o tym następujące wydarzenie: pewnego razu Salomea, ulegając pokusie podobania się mężowi, ubrała się tak, jak lubił, dzięki czemu zajaśniała wielką pięknnością. I oto mąż, gdy ją ujrzał w królewskiej sypialni, popadł w zachwyty, powstrzymał się jednak od współżycia przez wzgląd na miłość do Chrystusa. Salomea zrozumiała, że uległa podszeptowi diabelskiemu i już więcej nie ubierała się gustownie. Nakładała mimo młodego wieku strój wdowi i brzydki, i nie zważała na protesty męża, mówiącego, że przecież on żyje²⁷.

Powstaje pytanie, w jakim celu autor o tym pisał i to tak szerokim piórem. Wyjaśnienie znajdziemy w tekście. Salomea — stwierdził — nie tylko wewnętrznie poświęcała się Bogu czystością myśli i szczerością wiary, lecz żyjąc w czystości, służyła Panu zewnętrznie poprzez noszenie odpowiedniego do swojej duchowej sytuacji ubrania²⁸. W słowach tych widać całą dialektykę opowiadania. Z jednej strony święta postąpiła lekkomyślnie, ponieważ naraziła się na utratę tego, co było dla niej najcenniejsze. Z drugiej jednak strony doświadczenie, które stąd wyniosła, pozwoliło jej służyć Bogu w sposób doskonalszy. Nie tylko żyła w dziewiczym małżeństwie, ale przez zewnętrzne znaki głosiła to światu.

Warto bliżej przyjrzeć się postaci Kolomana. Jest ona ciekawiej przedstawiona niż mogłoby się wydawać przy pierwszej lekturze. Najważniejsze jest oczywiście to, że również Koloman umiłował dziewictwo przez wzgląd na Chrystusa. Dzięki temu czystość Salomei nie była narażona

²⁶ Ibidem, cap. 1, n. 2, s. 777–778.

²⁷ Ibidem, cap. 1, n. 3, s. 778.

²⁸ Na początku omawianego paragrafu autor umieścił następujące słowa: „O quam sancte, o quam honeste hec beata vixit, ut non solum interiori habitu per mentis puritatem, fidei sinceritatem domino Deo dedicaretur, sed etiam obtenta castitate, exteriori amictu Deo clarius famularetur”, ibidem, cap. 1, n. 3, s. 778. Zob. M. Michalski, op. cit., s. 253–254.

na niebezpieczeństwo, nawet wówczas, kiedy królowa postąpiła nierozsądnie. Na docenienie zasługuje także postawa Kolomana wobec żony. Była to postawa opiekuńcza i wypełniona troską. Pamiętamy, że mąż niepokoił się, gdy Salomea osłabła z powodu długiej i wyczerpującej modlitwy. Trzeba teraz dodać, że kiedy byli dziećmi, Koloman gotów był ściągać na siebie razy wymierzane przez nauczyciela, żeby ochronić ją przed chłostą²⁹. Na myśl przychodzi najlepiej literacko opracowany Żywot św. Elżbiety, napisany w latach 1289–1295 przez dominikanina Dietricha z Apoldy. Dietrich w pięknych barwach przedstawił małżeństwo królowny węgierskiej i Ludwika IV landgraфа Turynгии³⁰. Trzeba oczywiście pamiętać o różnicach, które zachodzą między obiema sytuacjami. Dominikański hagiograf nie krył przecież, że związek między Ludwikiem a Elżbietą został pobłogosławiony trojgiem dzieci. Dietrich nie był pierwszym, który pisał o pięknie tego związku. Świadectwem pełnego miłości i czułości pożycia małżeńskiego są tak zwane *Dicta*, czyli przerobione zeznania czterech służebnych księżnej Turynгии, złożone tuż po jej śmierci w 1231 r. w ramach procesu kanonizacyjnego³¹. Zeznania te zaczęły kursować wkrótce po kanonizacji, która miała miejsce w 1235 r.³²

O znaczeniu dziewictwa w Żywocie św. Salomei świadczy nie tylko długość tekstu poświęconego temu tematowi. Trzeba zauważyć, że to, co się mówi o ascezie i modlitwie, jest w części podporządkowane właśnie temu naczelnemu zagadnieniu. Autor trwanie Salomei w czystości wyjaśnił brakiem u niej pożądania, to zaś było możliwe dzięki temu, że całkowicie poświęciła się Bogu przez modlitwę aż do fizycznego wyczerpania oraz dzięki innym dobrym uczynom³³. Wiemy już, że święta odmówiła królowej Węgier, kiedy ta namawiała ją do zabaw z mężczyznami. Teraz dodajmy, że Salomea postąpiła tak z ostrożności: Piastówna nie chciała narazić się na utratę dziewictwa³⁴.

Jest rzeczą zaskakującą, jak niewiele miejsca, albo zgoła nic, hagiograf poświęcił niektórym zagadnieniom, które należały do kanonów

²⁹ *Vita s. Salomeae*, cap. 1, n. 2, s. 777.

³⁰ Dietrich von Apolda, *Das Leben der heiligen Elisabeth*, wyd. M. Renner, Marburg 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, t. 87; Kleine Texte und Übersetzungen, t. 3) (dalej: Dietrich von Apolda). Na temat tego utworu O. Gecser, *Lives of St. Elizabeth. Their Rewritings and Diffusion in the Thirteenth Century*, „Analecta Bollandiana” 127, 2009, s. 49–107, tu s. 85–90.

³¹ *Dicta*, w: *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*, red. A. Huyskens, Marburg 1908, s. 110–140; O. Gecser, op. cit., s. 52–55.

³² O bliskości małżeńskiej Ludwika IV i Elżbiety M. Glasser, *Marriage in Medieval Hagiography*, „Studies in Medieval and Renaissance History” 14, 1981, s. 3–34, tu s. 26–27.

³³ *Vita s. Salomeae*, cap. 1, n. 2, s. 777.

³⁴ *Ibidem*, cap. 1, n. 4, s. 778–779.

hagiografii późnego średniowiecza. O jałmużnie wspomniął jednym słowem, natomiast w ogóle nie poruszył kwestii troski o chorych i opieki nad trędowatymi. Nie ulega wątpliwości, że cnoty miłosierdzia specjalnie hagiografa nie interesowały. A przecież pisze się o nich we wszystkich innych polskich żywotach kobiecych napisanych w XIII–XIV w.³⁵ Autor poświęcił też bardzo mało uwagi *vita activa*. Napomknął jedynie w kilku słowach o budowie kościołów i reformowaniu klasztorów³⁶, a przecież bez trudu i nie uciekając się do fantazjowania, mógłby ten problem szeroko rozwinąć.

Wizja świętości Salomei w Żywocie św. Elżbiety

Koncentracja na jednym temacie wymaga wyjaśnienia. Zanim jednak do tego przystąpimy, musimy się zapoznać ze źródłem niemal w Polsce niezauważonym. Mamy na myśli Żywot św. Elżbiety, córki króla Węgier Andrzeja II i żony Ludwika landgraфа Turyngii. Utwór ten wyszedł spod pióra Anonima Franciszkańskiego³⁷. W XIII w. napisano wiele utworów hagiograficznych poświęconych tej niezwykle świętej³⁸. Redagowano je głównie po łacinie, ale niektórzy autorzy posługiwali się językiem ojczystym³⁹. Hagiografowie powtarzali zasadnicze fakty składające się na biografię królowny węgierskiej, ale w zależności od poglądów religijnych i interesów politycznych rozmaicie rozkładali akcenty. Pojawiały się kwestie sporne. Do najważniejszych należało pytanie o znaczenie, jakie w życiu świętej odegrali bracia mniejsi⁴⁰. W polemice tej wziął udział Anonim

³⁵ H. Manikowska, *Zwischen Askesis und Modestia*.

³⁶ *Vita s. Salomeae*, cap. 2, s. 779.

³⁷ L. Pieper, *A New Life of Elizabeth of Hungary. The Anonymous Franciscan*, „Archivum Franciscanum Historicum” 93, 2000, s. 29–78 (dalej: Anonim Franciszkański). Temu źródłu nieco uwagi poświęciła Hanna Krzyżostaniak, op. cit., s. 189.

³⁸ Na jej temat zob. następujące zbiorowe opracowania: *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin. Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog*, Sigmaringen 1981; *Elisabeth von Thüringen. Eine europäische Heilige*, t. 2: *Aufsätze*, red. D. Blume, M. Werner, Petersberg 2007; *Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa*, red. C. Bertelsmeier-Kierst, Frankfurt am Main 2008 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit, t. 1).

³⁹ O. Gecser, op. cit., s. 49–107; B. Fleith, M. Backes, *Eine Heilige für alle? Zur Funktion von Elisabethlegenden in Text und Bild im französischen Raum*, w: *Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit*, s. 251–274.

⁴⁰ W sprawie skomplikowanych związków, jakie nie w świetle tekstów, lecz w rzeczywistości zachodziły między Elżbietą a franciszkanami, zob. wnikliwe studium Matthiasa Wernera, *Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg*, w: *Elisabeth von Thüringen. Eine europäische Heilige*, t. 2: *Aufsätze*, s. 109–135.

Franciszkański. Wystąpił z poglądem, że św. Elżbieta z Turyngii należała do rodziny franciszkańskiej i opinię tę sformułował wyjątkowo mocno⁴¹.

Omawiany utwór powstał wśród minorytów działających na Węgrzech i mających dobrą orientację w sprawach polskich. *Terminus post quem* można wyznaczyć dzięki temu, że w pewnym miejscu hagiograf wspominał o założeniu przez Kingę klasztoru sądeckiego. Wiadomo zaś, że dokument fundacyjny Sącza nosi datę 6 lipca 1280 r.⁴² Trudniej określić *terminus ante quem*, przyjąć jednak należy, że dziełko to powstało nie później niż w ciągu pierwszych kilkunastu lat XIV w. Autor wymienił znamiona świętości Salomei, w tym cuda, które czyniła, przebywając w Skale, nie uczynił jednak najmniejszej aluzji do świętości Kingi. Można stąd wnosić, że utwór powstał, zanim rozeszła się wieść o cudach dziejących się za sprawą Pani Sądeckiej. Pierwszy, który zanotowano, dokonał się w 1307 r.⁴³ Warto też zauważyć, że Anonim nie wspominał o dziewictwie Kingi⁴⁴, podczas gdy o dziewictwie Salomei się rozpisywał, jak zaraz będziemy mogli się przekonać. Okoliczność ta również przemawia za tym, że utwór powstał, zanim kult księżnej krakowskiej się rozwinął.

Ważny jest dla nas końcowy wywód hagiografa. Postawił tam następującą tezę: po śmierci Elżbieta zabłysła tak niezwykłym blaskiem świętości, że poprzez franciszkanów w królestwie swoim, to znaczy na Węgrzech, stworzyła wiele miejsc, które zajaśniały wielką pobożnością. Dowiadujemy się, że król Bela IV był braciom mniejszym we wszystkim posłuszny, powierzał im wszystkie ważne sprawy i oddał ducha w ich ramionach. Przed śmiercią, mimo że natrafił na opór, kazał się pochować u minorytów w Ostrzyhomiu. Tam też spoczęli królowa i jej młodszy syn. Po upływie pewnego czasu dwie córki Beli, Kunegunda krakowska — tak nazywał Kingę — i Jolenta księżna Wielkopolski, owdowiały i tego samego dnia w Krakowie wstąpiły do zakonu cór św. Franciszka. Zaraz potem ufundowały swoje klasztory: Kunegunda w Sączu, a Jolenta w Gnieźnie⁴⁵. Tyle o obu królewnach węgierskich.

⁴¹ Na temat tego dziełka Lori Pieper we wstępie do wydania; O. Gecser, op. cit., s. 80–85.

⁴² KDMłp., t. 2, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1886, nr 487, s. 145. W sprawie autentyczności tego dokumentu P. Żmudzki, *Wiarygodność źródeł dyplomatycznych dokumentujących konflikt Leszka Czarnego z Kingą*, PH 113, 2022, 2, s. 187–198.

⁴³ *Miracula sanctae Kyngae*, w: *Vita et Miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, cap. 1, s. 732. Zob. O. Gecser, op. cit., s. 84.

⁴⁴ Jest to fakt, który powinien być interesujący dla biografów Kingi. Jest to jeszcze jeden argument przemawiający za tym, że za jej życia nikt o jej dziewictwie nie słyszał.

⁴⁵ Na temat czasu założenia klasztoru Klarysek w Gnieźnie A.A. Dryblak, op. cit., s. 274–280.

Następuje dłuższy passus dotyczący Kolomana i Salomei. Oto szczęśliwy — czyli, jak należy rozumieć, święty — brat św. Elżbiety Koloman król Halicza pojął za swoją królową Salomeę, szlachetną córkę księcia Krakowa. Kierował się wyglądem jej ciała i pięknem cnót. Dzięki łasce Króla cnót i opiekuna wstrzemięźliwości pierwszej nocy po ślubie oboje złożyli ślub czystości. Dochowali go przez dwanaście lat lub więcej, naśladując w ten sposób Baranka bez zwały i Oblubieńca dziewic. Król Halicza — kontynuuje hagiograf — zginął w walce za wiarę katolicką w bitwie z Tatarami. Był to mąż wielkiej szlachetności i świętości. Utraciwszy królewskie łóżce, Oblubienica Chrystusowa Salomea wzgardziła światem i wszystkim, co jego jest, i wstąpiła do zakonu sióstr świętego biedaczyny Franciszka. Doskonając się w cnotach, założyła dwa klasztory: Braci Mniejszych w Zawichoście i żeński w Skale. Autor podkreślił, że ten ostatni klasztor bogato uposażyła, tak bogato, jak tylko była w stanie. Zamknęła się w nim wraz z innymi szlachetnymi zakonnicami i dzięki łaskawości Boga zajaśniała licznymi cudami⁴⁶.

I tak — można by skonkludować — blask św. Elżbiety dotarł do Polski dzięki franciszkanom i członkom dynastii Arpadów.

Zreferowane źródło skłania do kilku ważnych wniosków. Do Anonima Franciszkańskiego doszła wieść o dziewiczym małżeństwie Kolomana i Salomei. Trudno rozstrzygnąć, czy wiadomość tę uzyskał z kręgów polskich. Jest to w każdym razie możliwe, skoro, jak widzieliśmy, autor miał obszerne i dość dokładne informacje dotyczące ziem piastowskich. Liczyć się jednak trzeba z tym, że o białym małżeństwie Kolomana i Salomei mówiło się również na Węgrzech, i to niezależnie od informacji napływających z Polski. W każdym razie Anonim Franciszkański małżeństwo królów halickich zinterpretował jako poświęcone Bogu dziewictwo i uznał za ważną cnotę składającą się na ich świętość. Nie przypadkiem autor podkreślił, że lata małżeństwa spędzili na naśladowaniu Oblubieńca dziewic. Pozostając wiernym myśleniu religijnemu, nie omieszkał również zaznaczyć, że decyzję o zachowaniu wstrzemięźliwości podjęli pod wpływem łaski Chrystusa.

Nie była to jedyna cnota wyszczególniona w tekście. W przypadku Kolomana zasługą uzupełniającą była śmierć w walce z Tatarami w obronie religii katolickiej, choć słowo „męczeństwo” w tym kontekście nie padło. Brak tu zresztą w ogóle komentarza dotyczącego tego wydarzenia. Z kolei Salomea postąpiła w życiu duchowym o krok naprzód, kiedy po śmierci męża porzuciła świat. Autor wskazał na dwie zasługi, w których to się przejawiało. Chodzi o fundacje klasztorów i wstąpienie do zakonu

⁴⁶ Anonim Franciszkański, s. 77–78.

św. Franciszka. Wiele do myślenia daje przeciwstawienie łoża królewskiego porzuceniu świata. Kryje się za tym myśl taka: Salomea jako żona Kolomana strzegła dziewiczej czystości, ale poza tym żyła w monarszym splendorze. Dopiero zgon króla otworzył przed świątobliwą niewiastą drogę do pełnej doskonałości, która przejawiała się w licznych cudach.

Żywot św. Elżbiety autorstwa Anonima Franciszkańskiego jest dla nas ważny przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, pozyskaliśmy nowe źródło do poznania biografii Salomei i jej sławy jako świętej. Po drugie, zetknęliśmy się z nowym punktem widzenia w dyskusji na temat jej dziewictwa i dziewictwa w ogóle. Trzeba mianowicie zauważyć, że ocena czystości u autora Żywotu i u Anonima Franciszkańskiego jest do pewnego stopnia odmienna. Oczywiście obaj uznają ją za wielką cnotę. Ale o ile hagiograf polski uważał dziewictwo za zasługę najważniejszą, o tyle franciszkanin węgierski sądził, że rezygnacja z królewskiego splendoru, porzucenie świata i zamknięcie się w klasztorze były koniecznym dopełnieniem świętości, czego hagiograf polski w żaden sposób nie sugeruje.

Wizje świętości Salomei na tle hagiografii epoki

Stwierdziliśmy wyżej, że centralną kwestią Żywotu św. Salomei jest dziewictwo. Aby to lepiej zrozumieć, trzeba zapoznać się z rozpoczynającym go prologiem⁴⁷. Warto zacytować go w całości:

Chwalebny Pan w świętych swoich i w majestacie. On, który jest samą myślą, Bóg błogosławiony, którego czcigodna czystość nie doznaje skażenia poprzez zetknięcie z jakimkolwiek ciałem, Dawca nagrody niewypowiedzianej łaski, błogosławioną Salomeę szczególnym przywilejem obdarował. Albowiem imię „Salomea” oznacza „droga zbawienia” i ponieważ naprawdę podążyła drogą zbawienia i strzegła dziewiczego wstydu⁴⁸.

⁴⁷ O prologach w średniowieczu G. Strunk, *Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen*, München 1970 (Medium Aevum. Philologische Studien, t. 12); *Les prologues médiévaux. Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'Ecole française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26–28 mars 1998)*, red. J. Hamesse, Turnhout 2000 (Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales. Textes et études du Moyen Age, t. 15). W sprawie prologu z Żywotu św. Salomei B. Kürbisówna, *Żywot bł. Salomei*, s. 152–153; eadem, *Asceza chrześcijańska*, s. 293.

⁴⁸ J.A. Wojtczak, *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*, Warszawa 1999, s. 205–232, tu s. 205. „Gloriosus Deus in sanctis suis et in maiestate, qui est purus intellectus, Deus benedictus, cuius venrabilis puritas nullius corporis contagione violatur, largitor premiorum ineffabilis gracie, dono specialis privilegii beatam Salomeam prodotavit. Nam Salomea interpretatur, quasi salutis meatus; quia vere salutis meatum jugiter cum

Wstęp jest krótki, a jego tłumaczenie nie nastęrcza problemów. Mimo zwięzłości prolog odznacza się bogatą treścią. Oto Bóg — twierdzi hagiograf — jest czystym umysłem i czystość Boga nie doznaje skażenia przez zetknięcie z jakimkolwiek ciałem. I ten Bóg, szafarz niewypowiedzianych łask, obdarzył Salomeę szczególnym przywilejem, dzięki któremu, strzegąc dziewiczego wstydu, zawsze podążała drogą zbawienia.

Jedna tutaj wypowiedziana opinia była w tamtych czasach zupełnie oczywista: świętość człowieka, a więc również Salomei, jest darem niebios. Myśl tę powtórzył hagiograf jeszcze w innym miejscu Żywotu⁴⁹. Ale są też tezy, które wykraczają poza powszechnie przyjęte w hagiografii toposy i stereotypy. Bóg jest czystością, ponieważ nie ma kontaktu z ciałem, powiada autor, a zaraz potem dodaje, że najważniejszą cnotą Piastówny było dozgonne dziewictwo. Hagiograf czyni tu aluzję do rzeczy oczywistej: dziewictwo polega właśnie na tym, że nie dochodzi do kontaktu z ciałem. Omawiany prolog należy zatem rozumieć w sposób następujący: Salomea dostąpiła świętości, ponieważ odzwierciedliła się w niej istota Boga, którą jest niepokalana czystość⁵⁰. Przyjęcie tej interpretacji jest konieczne, gdyż tylko po jej zaakceptowaniu staje się jasne, dlaczego hagiograf tak duży nacisk położył na tak swoiście pojmowaną czystość Najwyższego.

Ale skoro czystość jest istotą Boga, to najważniejszą cnotą Salomei, która w tej istocie partycypowała, musiało być dziewictwo. Nic też dziwnego, że stało się ono kluczowym zagadnieniem omawianego utworu. W konsekwencji autor wszystkie inne kwestie przesunął na drugi plan lub potraktował lekceważąco. Owszem, sporo napisał o modlitwie i ascezie, ale tematyka ta w znacznej części jest podporządkowana kwestii wiodącej. Jak bowiem wiemy, intensywnym życiem kontemplacyjnym hagiograf wyjaśniał brak u świętej cielesnego pożądania. Ale o *vita activa*

virginitatis pudore sequebatur”, *Vita s. Salomeae*, prologus, s. 776. Dla porównania tłumaczenie niemieckie: „Die in seinen Heiligen und seiner Erhabenheit ruhmreiche Gott, der die reine Erkenntnis ist, Gott, der gepriesene, dessen verehrungswürdige Reinheit von keiner leiblichen Berührung befleckt wird, der Spender von Auszeichnungen unansprechlicher Gnade, hat die heilige Salomea mit der Gabe einer besonderen Vergünstigung ausgestattet. Denn [der Name] Salomea bedeutet so viel wie «Weg des Heils», weil sie wahrhaftig den Weg des Heils beständig mit jungfräulichen Sittsamkeit verfolgt hat”, E. Mühle, w: *Heilige Fürstinnen und Kleriker. Lebensbeschreibungen und Wunderberichte des 13. und 14. Jahrhunderts*, wyd. E. Mühle, Darmstadt 2021 (Ausgewählte Quellen zur Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, t. 53), s. 310–361, tu s. 321.

⁴⁹ „Hec, inquam, Salomea in teneritate iuventutis illuminata per spiritum sanctum, bene indolis, sancte conversacionis, in Dei serviciis dans mercedem operi semper reperta fuit”, *Vita s. Salomeae*, cap. 1, n. 1, s. 776.

⁵⁰ Por. B. Kürbisówna, *Żywot bł. Salomei*, s. 152.

nie wspomniał niemal w ogóle, ponieważ dla kluczowego tematu nie miała ona żadnego znaczenia. Między hagiograficzną wizją życia Salomei a jej prawdziwą biografią, tak bogatą w wydarzenia, zachodzi daleko posunięty kontrast.

Kürbis była przekonana, że omawiany prolog należy do pierwotnej, z pewnością jeszcze trzynastowiecznej wersji Żywotu św. Salomei, gdy tymczasem Legenda, to znaczy pierwszy rozdział, jest późniejszą przeróbką⁵¹. Obserwacja, którą się przed chwilą podzieliliśmy, dostarcza argumentu podważającego tę hipotezę. Skoro przedstawiony w preambule pogląd na temat istoty świętości królowej halickiej tak doskonale odpowiada treści Żywotu, to należy raczej przyjąć, że wstęp i rozdział 1 wyszły spod tego samego pióra.

Ta sama badaczka zwróciła uwagę na wykształcenie autora wstępu, którego identyfikowała z franciszkaninem Stanisławem, twórcą pierwszej wersji Żywotu. Wystąpiła nawet z hipotezą, że wspomnianemu hagiografowi znana była filozofia Bonawentury⁵². Poznańska mediewistka wypowiedziała się w tej sprawie bardzo lakonicznie, toteż niejasne są dla nas przesłanki jej rozumowania. Chętnie natomiast zgodzimy się z poglądem, że hagiograf pewien poziom intelektualny z pewnością reprezentował, skoro zastanawiał się nad istotą Boga i nad tym, w jaki sposób oddziaływała ona na św. Salomeę.

O dziewiczym małżeństwie mowa jest także w Żywocie św. Kingi, utworze o wiele dłuższym i bogatszym w wątki⁵³. Dziełko to powstało na zlecenie klarysek sądeckich, zapewne około 1320 r. Również tutaj czystość należy do najważniejszych składników koncepcji hagiograficznej autora. Wątek ten przewija się przez całe dziełko. Już jako małe dziecko przyszła księżna krakowska i sandomierska modliła się o zachowanie czystości⁵⁴. Dziewictwo stało się realnie zagrożone w dzień wesela, w którym

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, s. 152–153.

⁵³ [Vita], w: *Vita et Miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis* (dalej: *Vita s. Kyngae*), prolog, s. 683, w. 5–6; cap. 1, s. 683–685; M.H. Witkowska, *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, RHum 10, 1961, 2, s. 41–162; M. Michalski, op. cit., passim; H. Krzyżostaniak, op. cit., s. 139–141, 147–148, 151–152. Na temat Kingi B. Kowalska, *Święta Kinga. Rzeczywistość i legenda. Studium źródłoznawcze*, Kraków 2008. Książkę Barbary Kowalskiej powinno się czytać po zapoznaniu się z artykułem Pawła Żmudzkiego, op. cit.

⁵⁴ *Vita s. Kyngae*, cap. 4, s. 689. O zagadnieniu dziewictwa w Żywocie św. Kingi M. Michalski, op. cit., s. 213–217; H. Manikowska, D. Gacka, op. cit., s. 699–700; K. Morawska, „Seksualność w średniowiecznej Polsce”, [praca doktorska], Uniwersytet Warszawski 2022, <https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/4307/0000-DR-222179-praca.pdf?sequence=1> (dostęp: 13 X 2022), rozdział 6, s. 204–247.

z radością uczestniczył cały kraj. Na wielu stronach autor przedstawił walkę Kingi o to, aby nie doszło do konsumpcji małżeństwa. Sprawa nie była prosta, ponieważ Bolesław w trzecim roku po ślubie wyraził swój zdecydowany sprzeciw. Groził nawet, że weźmie sobie inną kobietę. Dopiero na skutek cudu uproszonego przez wstawiennictwo św. Jana Chrzciciela serce księcia zmiękło. Przez cały ten czas Kinga oddawała się usilnej modlitwie i surowej ascezie⁵⁵. W tym fragmencie utworu modlitwa i umartwienia mają ścisły związek z dziewictwem, choć w innym sensie niż w Żywocie św. Salomei. Księżna krakowska w ten sposób dziękowała Bogu za zgodę męża na wstrzemięźliwość, albo błagała, żeby Pan skruszył buntujące się serce Bolesława. W dalszej części tekstu autor raz po raz powraca do pytania, czy Kinga rzeczywiście zachowała czystość i stara się przytaczać ciągle nowe dowody w tej sprawie. Tak ważny był to dla niego problem.

Nie będzie zatem błędem, jeśli stwierdzimy, że Żywot św. Salomei mieścił się w ważnym nurcie polskiego żywotopisarstwa. Trzeba zauważyć, że z tego punktu widzenia zajmowało ono w hagiografii europejskiej miejsce wyjątkowe. Dziewicze małżeństwa należące do sfery władczej pojawiają się w źródłach z okresu między 1100 a 1500 r. niezwykle rzadko, a jeżeli ograniczylibyśmy się do osób żyjących w tym przedziale czasowym, to dałoby się wymienić tylko dwa: Kolomana i Salomei oraz Bolesława i Kingi. Tak wynika z literatury przedmiotu⁵⁶.

Analizując Żywot królowej halickiej, zetknęliśmy się z interesującym zjawiskiem. Zdaniem hagiografa zachodziło, jak pamiętamy, pewnego rodzaju przyporządkowanie między Bogiem a Salomeą. Można je zdefiniować w dwójnasób: z jednej strony jako odzwierciedlenie istoty Najwyższego w głównej cnocie świętej, z drugiej zaś jako uczestnictwo świętej w istocie Boga. Rodzi się pytanie, czy hagiografia późnego średniowiecza zna analogiczne ujęcia. Kwerendę rozpoczniemy od Anonima Franciszkańskiego, przy czym uczynimy to na podstawie jednego tylko, znanego już nam ustępu.

Kluczowe zdanie brzmi następująco: stwierdziwszy, że król Halicza pożądał Salomei, hagiograf powiada: „Raczył temu zapobiec Król chwały, Pan, Siewca czystego postanowienia cnót, błogosławiąc nie pomniejszonej pod żadnym względem czystości. Oto gdy pierwszej nocy najczystszego małżeństwa zeszedli się ze sobą, [Koloman i Salomea] lilie swojej najczystszej czystości ofiarowali Synowi chwalebnej Dziewicy i Królowi

⁵⁵ *Vita s. Kyngae*, cap. 6–8, s. 690–695.

⁵⁶ D. Elliott, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1993, s. 266, appendix 5; K. Morawska, op. cit., rozdział 6.

dziewic, obiecując stanowczo i na zawsze zachować je nienaruszonymi i niezwiędłymi”⁵⁷.

W jednym Anonim Franciszkański na pewno przypomina Żywot św. Salomei: dziewiczość jest darem Boga, z tą tylko różnicą, że o ile w tekście węgierskim podmiotem działającym jest Chrystus, o tyle w polskim jest nim w prologu Bóg, a w rozdziale 1 Duch św. Na uwagę zasługuje też inna rozbieżność. Polega ona na tym, że Salomea pod wpływem niebios zapragnęła dziewictwa w wieku nieomal niemowlęcym, gdy tymczasem u Anonima pragnienie wieczystej czystości, również pod wpływem sił wyższych, zrodziło się dopiero w noc poślubną. Powstaje jednak pytanie, czy w utworze węgierskim w ogóle występuje zjawisko uczestniczenia świętych w istocie Boga. Otóż nie. Wiemy, że Chrystus był dziewicą — tak go przedstawia Nowy Testament i cała tradycja — ale na ową okoliczność tutaj się nie wskazuje. Mówi się wprawdzie o tym, że Jezus był synem dziewicy i Królem dziewic, ale to nie jest to samo.

Legenda maior św. Małgorzaty Węgierskiej, córki króla Beli IV i dominikanki (lata życia 1242–1271, kanonizowana w 1943 r.) — oto następne źródło, które wypadnie zbadać⁵⁸. W nieodległej jeszcze przeszłości utwór ten nazywano *Legendą neapolitańską*. Jego autorstwo przypisuje się teologowi Garinowi z Giaco (Garin de Gy-l’Evêque), mistrzowi Zakonu Kaznodziejskiego w latach 1346–1348. Omawiany tekst powstał około 1340 r. w Awinionie. Zawiera on między innymi relacje o cudach *ante mortem* zdziałanych przez Małgorzatę, a także opis wielu innych zjawisk nadprzyrodzonych, które ją otaczały. Hagiograf zwrócił też uwagę na dar proroczy królowny. Wymienił pewną liczbę przykładów, ale prócz tego postawił pytanie, gdzie leżały źródła tego niezwyklego uzdolnienia.

Dla hagiografa było oczywiste, że pochodzi ono z inspiracji Bożej. Wiedział jednak, że siły nadprzyrodzone nie udzielają takiego daru komukolwiek, toteż od razu pospieszył z wyjaśnieniem: Małgorzatę Bóg wybrał dlatego, że odznaczała się szczególnie wielką świętością.

⁵⁷ „Quod rex glorie, Dominus, virtutum casti seminator consilii, in totaliter illibate castitate benedictionibus, prevenire taliter dignatus est, quod prima nocte sui castissimi coniugii convenientes, pari voto, parique consensu, gloriose virginis filio, regi virginum, obtulerunt sue purissime castitatis lilia, promittentes firmiter ea perpetuo et immarcissibiliter et inviolata conservare”, Anonim Franciszkański, s. 78.

⁵⁸ *Catalogus fontium historiae Hungaricae*, t. 3, wyd. A.F. Gombos, Budapestini 1938, s. 2481–2525 (dalej: *Legenda maior b. Margaritae*). Na temat tego żywotu V.H. Deák, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie et l’hagiographie dominicaine*, Paris 2013 (oryg. węgierski 2005). Wykaz średniowiecznych utworów hagiograficznych poświęconych Małgorzacie Węgierskiej: *Legenda Vetus, Acta Processus Canonizationis et Miracula Sanctae Margaritae de Hungaria*, wyd. I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, Budapest–New York 2013 (Central European Medieval Texts, t. 8), s. 825–831.

Garin z Giaco zdawał sobie sprawę z tego, że znajomość rzeczy przyszłych — a także współczesnych, lecz ukrytych przed człowiekiem (na przykład cudzych myśli) — nie jest dostępna ludziom. Jedynie Bóg je zna. Narzuca się w tej sytuacji pytanie, jak to jest w ogóle możliwe, że święta, będąc istotą ludzką, posiadała tak nadzwyczajną zdolność. Hagiograf udziela następującej odpowiedzi: dzięki przekształcającej potędze miłości królewna stała się uczestniczką boskiej natury, a skoro natury, to i boskiej wiedzy⁵⁹. Jak widzimy, mamy do czynienia z sytuacją bardzo podobną do przedstawionej w Żywocie św. Salomei. Podobieństwo polega na tym, że obaj hagiografowie przedstawili świętą jako osobę uczestniczącą w boskiej naturze.

Zwróćmy teraz uwagę na Żywot Beatrycze z Nazaretu⁶⁰, flandryjskiej cysterki, która przez wiele lat aż do śmierci przebywała w klasztorze Nazaret niedaleko Antwerpii. Żyła ona w latach 1208–1268, natomiast omawiany utwór powstał około 1275 r.⁶¹ Został napisany przez anonimowego autora, kapelana posługującego we wspomnianym opactwie. Jest to żywot na wskroś mistyczny, pełen dialogów między Chrystusem a zakonnicą, zawierający także wizje Najwyższej Istoty. Dla naszych celów pouczająca jest następująca. Pewnego razu mniszka oczami kontemplacji ujrzała samego Boga. Mocą miłości przywarła do istoty Bóstwa, zjednoczyła się z Bogiem i stała się z Nim jednym duchem. Jej duch niemal przełał się do ducha Pana. W rezultacie powróciła do stanu czystości i wolności, w jakim została stworzona i stała się cała niebiańska — na krótki jednak czas, zaznacza autor⁶². Zaraz potem autor zrelacjonował treść

⁵⁹ „[Q]uia tamen virgo mundissima post transformaturam amoris virtutem iam effecta fuerit consors divine nature, mirum esse non debuit si etiam noticie consors divine”, *Legenda maior b. Margaritae*, pars 1, cap. 52, s. 2511.

⁶⁰ *The Life of Beatrice of Nazareth*, oprac. R. De Ganck, Kalamazoo 1991 (Cistercian Fathers Series, t. 50) (dalej: *Vita Beatricis*). Tekst łaciński jest przedrukiem z wydania Léonce Reypens (1927), przekład angielski wyszedł spod pióra Rogera de Gancka.

⁶¹ O Beatrycze z Nazaretu i jej biografii R. de Ganck, *Beatrice of Nazareth in Her Context*, Kalamazoo 1991 (Cistercian Fathers Series, t. 121); idem, *Towards Unification with God*, Kalamazoo 1991 (Cistercian Fathers Series, t. 122); M.A. Sullivan, *An Introduction to the Vita Beatricis*, w: *Hidden Springs. Cistercian Monastic Women*, t. 1, red. J.A. Nichols, L.T. Shank, Kentucky 1995 (Medieval Religious Women, t. 3; Cistercian Studies Series, t. 113), s. 345–356; B. McGinn, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200–1350)*, New York 1998 (The Presence of God, t. 3), s. 166–174; „Ons geestelij erf” 89, 2018, 3–4; M. Casey, *Beatrice of Nazareth (1200–1268)*, *Cistercian Mystic*, „Cistercian Studies Quarterly” 54, 2019, s. 57–84.

⁶² *Vita Beatricis*, lib. III, cap. 11, s. 274–276. Najważniejszy fragment: „summe vero deitatis essentie per caritatis amplexum inseparabiliter inhereret. In qua nimirum vnione, qua cum deo iam vnus spiritus effecta fuerat, ad pristinam illam sui spiritus puritatem libertatemque, necnon et claritatem in qua creata fuerat ab initio se pervenisse

innej wizji. Po przyjęciu komunii cysterka ujrzała, jak cała krew, która wyciekła z ran Chrystusa, wlała się do jej duszy. W rezultacie obmyła Beatrycze z wszelkiego kurzu grzechu i rozpałała w jej sercu miłość na ponadludzką miarę⁶³.

Czy w Żywocie Beatrycze mamy do czynienia z sytuacją dającą się porównać z dwoma poprzednio omówionymi przykładami? W odniesieniu do pierwszej wizji autor napisał, że po zjednoczeniu z Panem mniszka stała się niebiańska. Trzeba to rozumieć w ten sposób, że odzwierciedliła się w niej istota Boga. Jest to w każdym razie jedna z możliwych interpretacji. W odniesieniu do drugiej wizji zauważyć trzeba, że krew Chrystusa umęczonego stała się częścią duszy Beatrycze. Można zatem mówić o uczestnictwie cysterki w Jego naturze. Pociągnęło to za sobą daleko sięgające konsekwencje. Krew obmyła ślady win — można to uznać za oczywiste, skoro celem męczeństwa Syna Bożego było właśnie zglądzenie grzechów. Ale ta sama krew sprawiła, że zakonnica zapalała miłością wykraczającą poza możliwości człowieka. To również jest w pełni zrozumiałe. Męczeństwo Zbawiciela było przecież owocem miłości Boga. Widzimy zatem, że udział Beatrycze w naturze Chrystusa uczynił ją istotą jakby ponadludzką.

Żywot św. Salomei nie był zatem zjawiskiem izolowanym.

Musimy sobie uświadomić, że udział człowieka w istocie Boga ociera się o rzeczywistość mistyczną. Historycy na ogół unikają definiowania mistyki, wolą posługiwać się pojęciem otwartym, obejmującym pewną liczbę zbliżonych do siebie zjawisk. My jednak wolimy korzystać z terminów bardziej dookreślonych. Idąc za jedną z wiodących w tej dziedzinie szkół, proponujemy następującą definicję: mistyka to obecność Boga, który objawia się nie poprzez znaki i symbole, lecz bezpośrednio. Szczególne spotęgowanie tego zjawiska następuje wówczas, kiedy dochodzi do zjednoczenia człowieka z Bogiem, Trójcą św. lub z Chrystusem⁶⁴.

W zaproponowanej definicji mieści się omówiony wyżej fakt zaczerpnięty z Żywotu św. Salomei. Jak pamiętamy, królowa halicka usłyszała

cognovit; et quasi totaliter in diuinum spiritum transfuderetur illius spiritus, ita se coniunctam altissime deitati, totamque celestam effectam ad modicum quidem temporis intellexit”, s. 276.

⁶³ Ibidem, lib. III, cap. 11, s. 276–278.

⁶⁴ Nawiązujemy do wielotomowego dzieła Bernarda McGinna, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*. Dla nas podstawowe znaczenie mają dwa woluminy, 3 i 4: idem, *The Flowering of Mysticism*; idem, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300–1500)*, New York 2005. O tym dziele J. Arblaster, R. Faesen, *Bernard McGinn's Presence of God. The Project that Made Mystical Theology Respectable*, „Louvain Studies” 41, 2018, s. 173–195. W sprawie definicji mistycyzmu zob. też R. Faesen, *La mystique christocentrique de Béatrice de Nazareth*, „Collectanea Cisterciensia” 66, 2003, s. 97–109, tu s. 100–102.

słowa *Consummatum est*. Nie ulega wątpliwości, że jak w Ewangelii, tak i tu słowa te wypowiedział Jezus, a to znaczy, że Salomea zetknęła się z Panem bezpośrednio. O ile nam wiadomo, polskie żywoty kobiece z XIII–XIV w. nie zostały systematycznie przebadane z punktu widzenia tej problematyki. Zadowolimy się więc przytoczeniem jednego fragmentu z Żywotu księżnej krakowskiej i sandomierskiej, aby dostarczyć analogii.

Oto będąc brzemienną, matka Kingi królowa Maria odczuwała tak wielki ciężar, że zaczęła się bać o swoje życie. Dlatego weszła do kościoła i zwróciła się do Marii Panny z prośbą o ratunek. Wówczas głos idący z nieba zapewnił królową, że uniknie niebezpieczeństwa i urodzi córkę, która dla niej będzie pociechą, a dla wielu dusz zbawieniem i ratunkiem⁶⁵. Otóż ten głos był głosem Boga samego, *deifica vox*, jak pisze autor. Mamy zatem do czynienia z sytuacją co do istoty identyczną jak w przypadku Żywotu św. Salomei. Jeżeli zaś chodzi o hagiografię obcą, to wystarczy powołać się na omówiony przed chwilą Żywot św. Beatrycze. Cysterka z Nazaretu ujrzała Trójcę św. i z Nią się zjednoczyła.

Przejdźmy jeszcze do problemu królewskości. Wiemy, jak duże znaczenie przywiązywał do niej autor komentowanego Żywotu. Nie chodzi o to, że Salomea była władczynią i córką władcy, lecz o to, że była ona królową. Musimy zdać sobie sprawę z tego, że zdaniem hagiografów tamtych czasów królewskość świętej miała duże znaczenie. Tak to przynajmniej widzieli niektórzy pisarze. Wynikało to z głęboko zakorzonego przekonania, że różnica między rangą króla a rangą władcy niższego rzędu ma charakter zasadniczy. Widać to wyraźnie na jednym polskim przykładzie. Małopolski autor Żywotu św. Kingi dołożył wielu starań, aby usytuować swoją bohaterkę na najwyższym szczeblu hierarchii. W prologu stwierdził, że pochodziła od króla Beli i z cesarskiego rodu, w genealogii zaś wy dobył cesarskie, sięgające Nerona koneksje⁶⁶. Królewskość Kingi była z punktu widzenia pochodzenia czymś zupełnie oczywistym. Niemniej jednak autor wiele uczynił, aby zabłysła ona pełnym blaskiem. W genealogię wplótł krótki opis koronacji Beli IV, ojca świętej, opisując zaś czas, kiedy była noworodkiem i niemowlęciem, starał się w czytelniku wyrobić przekonanie, że owe lata Kinga spędziła w monarszej kaplicy i tam uczestniczyła w uroczystościach liturgicznych organizowanych według monarszych zasad. Miało to swoje znaczenie. Najwyraźniej to widać w następującym fakcie. Matka świętej cesarzówna

⁶⁵ *Vita s. Kyngae*, cap. 4, s. 687.

⁶⁶ *Ibidem*, prolog, s. 683, w. 5–6; cap. 1, s. 683–685; H. Manikowska, D. Gacka, op. cit., s. 697; R. Michałowski, *Genealogie Kingi i innych świętych władczyń w średniowieczu. Studium hagiograficzne*, KH 127, 2020, 4, s. 799–854, zwłaszcza s. 802–805; w sprawie interpretacji dwuznacznej postaci Nerona s. 804 z przyp. 14.

Maria wprowadziła w pałacu zwyczaj, zgodnie z którym żadne dziecko pochodzące z monarszego rodu nie było karmione, zanim nie podano mu kielicha Ciała Pańskiego. Tak też postąpiono z Kingą. Sprawa nie była błaha, gdyż dzięki temu królewski noworodek otrzymał gwarancję życia wiecznego⁶⁷.

Wiele do myślenia daje inny fragment Żywotu św. Kingi. Mowa jest tam o wielkim miłosierdziu księżnej krakowskiej, którego owocami wielu zostało obdarowanych. Otóż miłosierdzie to autor określił mianem *innata regia pietas*. Okazuje się zatem, że pani sądecka ten najważniejszy warunek świętości zawdzięczała królewskiemu pochodzeniu⁶⁸. Zwróćmy też uwagę na *Miracula sanctae Kyngae*. W prologu, przedstawiając swoją bohaterkę, autor napisał tylko, że była córką Beli króla Węgier⁶⁹. Nie uznał za stosowne wspomnieć, kim był jej mąż. Najwidoczniej mariaż z Bolesławem Wstydlwym i wejście w rodzinę Piastów nie miało dla hagiografa specjalnego znaczenia. Pewnie dlatego, że byli to tylko książęta.

Królewskość miała również znaczenie dla Dietricha z Apoldy. Opisował on taką samą sytuację jak twórca Żywotu św. Kingi: córka królewska wyszła za mąż za księcia, w tym wypadku za Ludwika IV landgrafa Turynгии, wielkiego niemieckiego pana. Dietrich poświęcił mu wiele uwagi, a to, co napisał, było peanem na jego cześć⁷⁰. Mimo to niezwykle rzadko tytułował Elżbietę żoną Ludwika. Bez przerwy natomiast podkreślał, że była córką króla. Tak jest wtedy, gdy tekst dotyczy lat małżeńskich świętej⁷¹, jak i wówczas, kiedy mowa o czasach wdowieństwa⁷².

Nie znaczy to oczywiście, że wszyscy tak rzecz ujmowali. I znów powołajmy się na przykład polski. Mamy na myśli Żywot Anny księżnej Śląska⁷³, napisany między 1265 r., czyli datą śmierci świętej, a XIV w., kiedy powstał jedyny znany nam rękopis utworu. Trzeba zaznaczyć,

⁶⁷ *Vita s. Kyngae*, cap. 4, s. 687–688.

⁶⁸ *Ibidem*, cap. 39, s. 713.

⁶⁹ *Miracula sanctae Kyngae*, prolog, s. 732. Zob. też R. Michałowski, *Wizja Kingi, księżnej krakowskiej. Przyczynek do historii świętych rodzin w średniowieczu*, w: *Księga. Teksty o świecie średniowiecznym ofiarowane Hannie Zaremskiej*, red. H. Manikowska, Warszawa 2018, s. 201–216.

⁷⁰ Dietrich von Apolda, lib. III, cap. 1–3, s. 76–88, ale też we wszystkich rozdziałach, w których Ludwik występuje. Warto przypomnieć, że jego szczątki z Otranto, gdzie zmarł podczas wyprawy krzyżowej, zostały sprowadzone do Turynгии, on zaś sam został otoczony miejscowym kultem.

⁷¹ *Ibidem*, lib. III, cap. 3a, s. 88 i w wielu innych miejscach.

⁷² *Ibidem*, lib. VI, cap. 4, s. 152 i gdzie indziej.

⁷³ *Vita Annae ducissae Silesiae*, wyd. A. Semkowicz, MPH, t. 4, s. 656–661 (dalej: *Vita Annae*).

że w literaturze przedmiotu przytoczono argumenty przemawiające za wczesnym powstaniem utworu, czyli niedługo po 1265 r., a przynajmniej w XIII w.⁷⁴

Anna, żona Henryka Pobożnego, była córką króla Czech Przemysław Ottokara I. Mamy zatem do czynienia z taką samą sytuacją, jak w dwóch poprzednio omówionych żywotach. A jednak anonimowy autor, najprawdopodobniej franciszkanin, inaczej odniósł się do królewskości swojej bohaterki. Zauważmy najpierw, że w jego utworze brak genealogii. Jest co prawda wzmianka, że ojcem świętej był król, ale nie podano tu nawet imienia, a sama wzmianka służy tylko do podkreślenia pokory Anny. Mimo że była córką króla i żoną księcia — brzmi tekst — to siadała do stołu niżej niż Jadwiga⁷⁵. Zwrócić należy także uwagę na następującą okoliczność. Poza tym jednym miejscem autor nigdzie, inaczej niż wcześniej wymienieni pisarze, nie nazwał swojej bohaterki córką króla. Ten fakt oraz brak genealogii są świadectwem, że królewskie pochodzenie nie było w pojęciu hagiografa rzeczą bardzo ważną.

Aby wyjaśnić tę okoliczność, trzeba zwrócić uwagę na rolę, jaką w utworze pełni św. Jadwiga. Hagiograf uważał, że to dzięki niej i jej przykładowi Anna dostała świętości. Oczywiście była ona całkowicie na wpływ Jadwigi otwarta dzięki posłuszeństwu i pokorze⁷⁶. Ale skoro tak, to lata życia poprzedzające przyjazd na dwór wrocławski nie jaśniały świętością. Nie musi to znaczyć, że przyszła księżna była niewiastą złą i grzeszną, mogła być zwykłą pobożną dziewczyną. Ale jeśli tak się rzeczy mają, to mało ważne staje się pochodzenie Anny. To nie królewskość zadecydowała o jej świętości, lecz spotkanie z Jadwigą.

Śląski autor hołdował pewnej koncepcji hagiograficznej. Koncepcja ta zakładała, że człowiek dostępuje świętości dzięki nawróceniu⁷⁷. Była ona szczególnie bliska franciszkanom⁷⁸, choć oczywiście nie można z góry zakładać, że wszyscy pisarze należący do tego zakonu byli jej wierni.

⁷⁴ P.M. Ksyk, *Vita Annae ducissae Silesiae*, „Nasza Przeszołość” 78, 1992, s. 127–149; M. Michalski, op. cit., s. 56–60; E. Mühle, w: *Heilige Fürstinnen und Kleriker*, s. 294–296.

⁷⁵ *Vita Annae*, s. 657.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 657.

⁷⁷ Konwersja w ego-dokumentach i w hagiografii: C. Meier, *Krise und Conversio. Grenzerfahrungen in der biographischen Literatur des Mittelalters*, „Frühmittelalterliche Studien” 50, 2016, s. 21–44; C. Emmelius, *Gelübde und Selbstdestituierung. Narrative Konfigurationen der Weltabkehr in der frühen Elisabeth-Hagiographie (Konrad von Marburg, Dietrich von Apolda)*, w: *Anthropologie der Kehre. Figuren der Wende in der Literatur des Mittelalters*, red. U. Friedrich, Berlin–Boston 2020, s. 103–126.

⁷⁸ Zob. A. Bartolomei Romagnoli, *Margherita da Cortona alter Franciscus*, w: eadem, *Donne di Dio (secoli XII–XV)*, Spoleto 2023 (Uomini e mondi medievali, t. 79), s. 185–211, tu s. 187–188.

Podajmy dwa przykłady, oba włoskie. Są to Legenda Małgorzaty z Cortony oraz Żywot św. Klary z Asyżu.

Autorem Legendy Małgorzaty z Cortony jest franciszkanin Giunta Bevegnati, spowiednik i ojciec duchowy świętej⁷⁹. Pisanie tekstu zakończył w 1311 r. Małgorzata, urodzona w Laviano, jako młoda dziewczyna uciekła z domu do bogatego mężczyzny z Montepulciano, z którym przebywała przez dziewięć lat. Urodziła mu dziecko, ale małżeństwa nigdy nie zawarli. Po śmierci konkubenta chciała powrócić do rodzinnego domu, ale ojciec ją wypędził. Udała się więc do Cortony, gdzie przy wsparciu franciszkanów wiodła życie pokutnicze. Mieszkała wówczas nieopodal kościoła Minorytów. W pewnym momencie, chcąc się od nich odseparować, osiadła jako rekluza przy odległym kościele św. Bazylego, gdzie korzystała z opieki duchowieństwa świeckiego. Po śmierci w 1297 r. została tam pochowana i otoczona kultem⁸⁰.

Niemal wszystko, co wiemy o Małgorzacie, zawdzięczamy autorowi Legendy. Toteż czytelnik komentowanego dziełka doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że życie świętej dzieliło się na dwa okresy: najpierw była grzesznicą, a potem pokutnicą i świętą. Legenda składa się w przeważającej mierze z dialogów między Chrystusem i Małgorzatą. Jest to żywot mistyczny *par excellence*. Dowiadujemy się z nich, że Jezus miłował ją bardziej niż innych ludzi, że Małgorzata w większym stopniu współcierpiała z Jego przelaną krwią niż ktokolwiek inny w tamtych czasach; że niewielu było ludzi, z których Pan mógł się radować tak jak z niej⁸¹. Jak widzimy, Giunta Bevegnati wykreował swoją bohaterkę na niewiastę odznaczającą się niezwykłą świętością.

Mamy zatem do czynienia z radykalną konwersją. Pisarz połączył ją z faktem wstąpienia Małgorzaty do trzeciego zakonu św. Franciszka. Związane z tym akty rytualne miały zdaniem autora głębokie duchowe konsekwencje. Oto pod wpływem Ducha św. stała się nowym człowiekiem i odtąd chciała ze wszystkich sił połączyć się z Królem wszystkich wieków⁸². Znamienne są też słowa Chrystusa. Pewnego razu, zwracając się do Małgorzaty, stwierdził, że niegdyś wielokrotnie Go krzyżowała.

⁷⁹ *Iunctae Bevegnatis Legenda de vita et miraculis beatæ Margaritæ de Cortona*, wyd. F. Iozzelli, Grottaferrata 1997 (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, t. 13) (dalej: Legenda Małgorzaty).

⁸⁰ F. Iozzelli, w: Legenda Małgorzaty, s. 51–86. O Małgorzacie i jej żywocie także P. Licciardello, *Modelli e linguaggio della santità nella Legenda di Margherita da Cortona*, „Studi Francescani” 111, 2014, s. 313–357; A. Bartolomei Romagnoli, op. cit.; zob. też M.H. Doyno, *The Creation of a Franciscan Lay Saint. Margaret of Cortona and Her Legenda*, „Past and Present” 2015, 228, s. 57–91.

⁸¹ Legenda Małgorzaty, cap. 4, n. 8, s. 223; cap. 5, n. 38, s. 280; cap. 8, n. 19, s. 366.

⁸² Ibidem, cap. 2, n. 1a, s. 185.

Ale odkąd otrzymała szatę zakonu franciszkanów i zakonowi temu się ofiarowała, Jezusa zdjęła z krzyża i leczy Jego rany⁸³.

Przyjrzyjmy się teraz Żywotowi św. Klary z Asyżu (1193/94–1253, kanonizowana w 1255)⁸⁴. Autorem tego utworu, napisanego między 1255 a 1260 r., był Tomasz z Celano, towarzysz św. Franciszka i autor jego żywotów⁸⁵. Klara, pochodząca z arystokratycznego rodu, od najmłodszych lat odznaczała się pobożnością. Odejmowała sobie jedzenie od ust, aby nakarmić inne dzieci, chętnie odmawiała modlitwy, gardziła powabami świata, wysoko ceniła dziewictwo⁸⁶. Zdaniem Tomasza z Celano był to wstępny krok do świętości.

Momentem przełomu w jej biografii były uroczystości, które najpierw miały miejsce w niedzielę palmową w katedrze w Asyżu, następnej zaś nocy za miastem, w Porcjunkuli⁸⁷. Tam Klara porzuciła świat i wybrała krzyż⁸⁸, tam stała się pokutnicą i tam pojęła za Oblubieńca Chrystusa. Konsekwencją tego było zamknięcie się na całe życie w klasztorze i poddanie surowej ascezie, a także założenie zakonu. Przełom ten nastąpił dzięki św. Franciszkowi, którego dziewczyna uznała za swojego mistrza. Przekonał ją, aby zachowując dziewictwo, pojęła za Oblubieńca Chrystusa i namówił do podjęcia drogi pokuty, w końcu zamknął w klasztorze. W Porcjunkuli to jego bracia, a zapewne i on sam, ostrzygli dziewczynie włosy.

W przypadku Małgorzaty z Cortony bez najmniejszego wahania można mówić o konwersji. Najpierw była grzesznicą, a potem stała się świętą. Czy tak samo rzeczy się mają w odniesieniu do Klary, która przecież przez całe życie była pobożna? Odpowiedzią na to pytanie są słowa wypowiedziane przez świętą na łożu śmierci. Oświadczyła, że łaskę Chrystusa poznała dzięki Franciszkowi⁸⁹. A więc zanim nie spotkała swego mistrza, łaski Pana nie знаła. W dzieciństwie poczyniła wstępny krok ku świętości, jak to ujął hagiograf, ale świętość osiągnęła dopiero później, i to dzięki swojemu mistrzowi.

⁸³ Ibidem, cap. 5, s. 259–260, w. 523–529.

⁸⁴ J. Mueller, *A Companion to Clare of Assisi. Life, Writings, and Spirituality*, Leiden–Boston 2010 (A Series of Handbooks and Reference Works on the Intellectual and Religious Life of Europe, 500–1700, t. 21); C.M. Mooney, *Clare of Assisi and the Thirteenth-Century Church. Religious Women, Rules, and Resistance*, Philadelphia 2016.

⁸⁵ *Legenda Latina sanctae Clarae Virginis Assisiensis*, wyd. G. Boccali, Santa Maria degli Angeli Peugia 2001 (Pubblicazioni della Biblioteca Francescana. Chiesa Nuova, Assisi, t. 11), tekst łaciński i tłumaczenie włoskie M. Bigaroni (dalej: *Legenda s. Clarae*); M. Guida, *Una leggenda in cerca d'autore. La Vita di Santa Chiara d'Assisi. Studio delle fonti e sinossi intertestuale*, Bruxelles 2010 (Subsidia Hagiographica, t. 90).

⁸⁶ *Legenda s. Clarae*, cap. 2, s. 94–98.

⁸⁷ Ibidem, cap. 4, s. 104–106.

⁸⁸ Ibidem, cap. 30, v. 20, s. 206.

⁸⁹ Ibidem, cap. 29, v. 5, s. 194.

Przytoczone dwa przykłady są dobrą ilustracją nurtu hagiograficznego, w którym ważne miejsce zajmowało pojęcie konwersji. Trzecim przykładem jest Żywot Anny, w świetle którego Jadwiga wobec swej synowej spełniła taką samą rolę jak Franciszek wobec Klary. Narzuca się w tym miejscu pytanie, jak usytuować w tej konstelacji Żywot św. Salomei. Odpowiedź jest jednoznaczna: utwór ten należy do nurtu przeciwstawnego, w tym mianowicie znaczeniu, że hagiograf posługiwał się pojęciem ciągłości, a nie przełomu. Punkt wyjścia jest bowiem taki sam jak punkt dojścia. Jak już wiemy, największą cnotą i zasługą królowej halickiej było dziewictwo. A przecież Salomea ślub czystości złożyła jako trzyletnia dziewczynka i nigdy go nie złamała. Autor zasygnalizował co prawda, że pewnego dnia nastąpił niebezpieczny moment, wtedy mianowicie, kiedy królowa z podszeptu diabła pięknie się ubrała, choć nie uczyniła tego przecież z myślą o małżeńskim współżyciu. Zreflektowała się i już więcej nie uległa takiej lekkomyślności. Nie mamy tutaj do czynienia z nawróceniem, lecz z powrotem do bezpiecznego sposobu postępowania. Ale jest tu też coś więcej. Jak pamiętamy, świętość Salomei wówczas się udoskonaliła poprzez to, że zaczęła się ubierać brzydko i jak wdowa. Nie był to jednak przełom, lecz uzupełnienie cnoty zasadniczej. Z tego punktu widzenia królowa swoją świętość, którą osiągnęła już jako małe dziecko, uczyniła bardziej wzniosłą. Tym samym omawiany utwór zbliża się do głównego nurtu hagiografii średniowiecznej. Odznaczał się on tym, że drogę do świętości ukazywał jako proces stopniowego doskonalenia⁹⁰.

Z porównania Żywotu Anny i Żywotu św. Salomei płynie wniosek następujący: żywoty polskich władczyń napisane w XIII–XIV w. odznaczały się większą różnorodnością niż zwykło się niekiedy przyjmować.

Podsumowanie

Przedstawiony materiał skłania także do innych refleksji. Wiadomo było od dawna, że w hagiograficznym wizerunku świętej ważne miejsce zajmuje dozgonna czystość. Teraz okazało się, że faktowi temu autor nadał interpretację ontologiczną. Snuł refleksje nad istotą Boga i uznał, że dzięki Jego łasce Salomea miała w niej udział. Piętno odcisnęły tutaj toczony na Zachodzie dyskusje filozoficzne i teologiczne, których natura jest jeszcze do ustalenia. Doszliśmy również do przekonania, iż utwór będący przedmiotem naszej uwagi jest echem żywotów mistycznych. O tyle nie jest

⁹⁰ E. Feistner, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur des Mittelalters, t. 20), s. 40–42 i passim.

to zaskakujące, że stulecia XIII i XIV były okresem wielkiego rozkwitu mistyki, co wyraziło się między innymi w żywotopisarstwie świętych. Przyznać oczywiście trzeba, że ślad tego typu duchowości jest tutaj niewielki, jeśli porównać z hagiografią zachodnią. Lektura Żywotu Salomei skłoniła także do poświęcenia uwagi godności królewskiej. Wiadomo dobrze, jak wielkie znaczenie w polityce i kulturze politycznej czasów, kiedy dziełko powstało, odgrywała korona polska. Jest godne odnotowania, że również dla naszego hagiografa królewskość miała znaczenie. Trzeba jednak podkreślić, że na tego samego typu refleksję natrafiliśmy w żywotopisarstwie zachodnim.

Streszczenie

Salomea (1211/1212–1268) była córką Leszka Białego księcia Krakowa i Sandomierza, żoną Kolomana króla Galicji. Lata wdowieństwa spędziła jako klaryska w założonym przez siebie klasztorze w Skale koło Krakowa. *Vita s. Salomeae* (Bibliotheca Hagiographica Latina 7466) została napisana między ostatnią dekadą XIII a końcem XIV w. Hagiograf położył główny nacisk na dożgonne dziewictwo świętej. Wysoka ocena wstrzemięźliwości seksualnej charakteryzowała całość hagiografii średnio-wiecznej, a mimo to Żywot św. Salomei wyróżnia się na tym tle. Autor wyjaśnił dziewictwo świętej, odwołując się do argumentu ontologicznego: Salomea uczestniczyła w istocie Boga, którą jest czystość. W utworze pojawiają się także inne wątki. Salomea naśladowała Chrystusa umęczonego, co przejawiało się w modlitwie aż do fizycznego wyczerpania. Jest też ślad mistyki: święta usłyszała wypowiedziane przez Chrystusa słowa *Consummatum est*. Hagiograf przywiązywał wielką wagę do tego, że Salomea była królową. Być może autor był minorytą, ale napisany przez niego Żywot nie mieści się w charakterystycznym dla franciszkanów nurcie hagiografii. Ci kładli nacisk na moment konwersji w życiu świętego, która prowadziła do świętości, gdy tymczasem autor Żywotu św. Salomei podkreślał ciągłość: ślubowała ona dziewictwo jako trzyletnia dziewczynka i mimo zawarcia małżeństwa trwała przy czystości aż do śmierci. Próbując umieścić *Vita s. Salomeae* w kontekście ówczesnego żywotopisarstwa, należy zauważyć, że znajdowała się ona w opozycji do żywotopisarstwa franciszkańskiego. O ile to ostatnie kładło nacisk na nawrócenie jako kluczowy moment na drodze do świętości, o tyle w świetle omawianego Żywotu mamy do czynienia z ciągłością. Salomea już w wieku trzech lat była święta.

Life of St Salome Queen of Halych. Virginity, Royalty, and Mysticism

Salome (1211/1212–1268) was the daughter of Leszek the White, Prince of Kraków and Sandomierz, and wife of King Coloman of Galicia. She spent her widowhood years as a nun of the Poor Clares in the monastery she founded at Skala near

Kraków. The *Vita s. Salomeae* [BHL 7466] was written between the last decade of the thirteenth and the end of the fourteenth century. The hagiographer emphasised the saint's lifelong virginity, reflecting a deep appreciation for sexual abstinence that characterised much of medieval hagiography. However, the Life of Saint Salome stands out within this context. The author explained Salome's virginity using an ontological argument: that she participated in the essence of God, which is chastity. Other themes are also present in the article. Salome is portrayed as imitating the tormented Christ, which manifested in her prayer to the point of physical exhaustion. There is also a trace of mysticism: as the saint is said to have heard Christ speak the words *Consummatum est*. The hagiographer attached great importance to the fact that Salome was a queen. He could have been a Franciscan, but the Life of Saint Salome he wrote does not fit into the hagiography characteristic of the Franciscans. They emphasised the moment of conversion in the saint's life, which led to sainthood, whereas the author of the *Vita s. Salomeae* emphasised continuity: she had vowed virginity as a three-year-old girl and, despite marriage, remained chaste until her death. In attempting to place the *Vita s. Salomeae* within the context of the hagiography of the time, it should be noted that it opposed Franciscan writing of saints' biographies. While the latter emphasised conversion as a key moment on the road to holiness, the Life of Saint Salome accentuated continuity — Salomea was already a saint at the age of three.

Bibliografia

Edycje źródłowe

- Catalogus fontium historiae Hungaricae*, t. 3, wyd. Albin Ferenc Gombos, Budapestini 1938.
- Dicta*, w: *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*, red. Albert Huyskens, N.G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg 1908, s. 110–140.
- Dietrich von Apolda, *Das Leben der heiligen Elisabeth*, wyd. Monika Renner, N.G. Elwert Verlag, Marburg 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, t. 87; Kleine Texte und Übersetzungen, t. 3).
- Heilige Fürstinnen und Kleriker. Lebensbeschreibungen und Wunderberichte des 13. und 14. Jahrhunderts*, wyd. Eduard Mühle, wbg Academic, Darmstadt 2021 (Ausgewählte Quellen zur Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, t. 53).
- Iunctae Bevegnatis Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*, wyd. Fortunato Iozzelli, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1997 (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, t. 13).
- Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, t. 1, wyd. Franciszek Piekosiński, Akademia Umiejętności, Kraków 1876, t. 2, Kraków 1886.
- Legenda Latina sanctae Clarae Virginis Assinensis*, wyd. Giovanni Boccali, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli Perugia 2001 (Pubblicazioni della Biblioteca Franciscana. Chiesa Nuova, Assisi, t. 11).

- Legenda Vetus, Acta Processus Canonizationis et Miracula Sanctae Margaritae de Hungaria*, wyd. Ildikó Csepregi, Gábor Klaniczay, Bence Péterfi, Central European University Press, Budapest–New York 2013 (Central European Medieval Texts, t. 8).
- The Life of Beatrice of Nazareth*, oprac. Roger de Ganck, Cistercian Publications, Kalamazoo 1991 (Cistercian Fathers Series, t. 50).
- Vita Annae ducissae Silesiae*, wyd. Aleksander Semkowicz, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 4, Nakładem Akademii Umiejętności w Krakowie, Lwów 1884, s. 656–661.
- Vita et Miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. Wojciech Kętrzyński, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 4, Nakładem Akademii Umiejętności w Krakowie, Lwów 1884, s. 662–744.
- Vita sanctae Hedwigis*, wyd. Aleksander Semkowicz, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 4, Nakładem Akademii Umiejętności w Krakowie, Lwów 1884, s. 501–655.
- Vita sanctae Salomeae reginae Halicensis*, wyd. Wojciech Kętrzyński, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 4, Nakładem Akademii Umiejętności w Krakowie, Lwów 1884, s. 770–796.
- Vita venerabilis Lukardis monialis Ordinis Cisterciensis in Superiori Wilmaria*, wyd. Joseph de Backer, „Analecta Bollandiana” 18, 1899, s. 305–367.

Opracowania

- Arblaster John, Faesen Rob, *Bernard McGinn's Presence of God. The Project that Made Mystical Theology Respectable*, „Louvain Studies” 41, 2018, s. 173–195.
- Bartolomei Romagnoli Alessandra, *Margherita da Cortona alter Franciscus*, w: eadem, *Donne di Dio (secoli XII–XV)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2023 (Uomini e mondi medievali, t. 79), s. 185–211.
- Casey Michael, *Beatrice of Nazareth (1200–1268)*, *Cistercian Mystic*, „Cistercian Studies Quarterly” 54, 2019, s. 57–84.
- Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae*, oprac. Jerzy Kaliszuk [i in.], Homini, Kraków 2019.
- Deák Viktória Hedvig, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie et l'hagiographie dominicaine*, Les Editions du Cerf, Paris 2013 (oryg. węgierski 2005).
- Doyno Mary Harvey, *The Creation of a Franciscan Lay Saint. Margaret of Cortona and Her Legenda*, „Past and Present” 2015, 228, s. 57–91.
- Dryblak Anna Agnieszka, *Piastowskie fundacje klasztorów żeńskich w Polsce XIII w. Między recepcją obcych wzorców a tworzeniem oryginalnego modelu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2022.
- Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa*, red. Christa Bertelsmeier-Kierst, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit, t. 1).
- Elisabeth von Thüringen. Eine europäische Heilige*, t. 2: Aufsätze, red. Dieter Blume, Matthias Werner, Michael Imhof Verlag, Petersberg 2007.
- Elliott Dyan, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton University Press, Princeton 1993.

- Emmelius Caroline, *Gelübde und Selbstdevestitur. Narrative Konfigurationen der Weltabkehr in der frühen Elisabeth-Hagiographie (Konrad von Marburg, Dietrich von Apolda)*, w: *Anthropologie der Kehre. Figuren der Wende in der Literatur des Mittelalters*, red. Udo Friedrich, De Gruyter, Berlin–Boston 2020, s. 103–126.
- Faesen Rob, *La mystique christocentrique de Béatrice de Nazareth*, „Collectanea Cisterciensia” 66, 2003, s. 97–109.
- Feistner Edith, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*, Ludwig Reichert, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur des Mittelalters, t. 20).
- Fleith Barbara, Backes Martina, *Eine Heilige für alle? Zur Funktion von Elisabethlegenden in Text und Bild im französischen Raum*, w: *Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa*, red. Christa Bertelsmeier-Kierst, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit, t. 1), s. 251–274.
- Font Márta, Barabás Gabor, *Coloman, King of Galicia and Duke of Slavonia (1208–1241). Medieval Central Europe and Hungarian Power*, Arc Humanities Press, Leeds 2019.
- Ganck Roger de, *Beatrice of Nazareth in Her Context*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1991 (Cistercian Fathers Series, t. 121).
- Ganck Roger de, *Towards Unification with God*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1991 (Cistercian Fathers Series, t. 122).
- Gecser Ottó, *Lives of St. Elizabeth. Their Rewritings and Diffusion in the Thirteenth Century*, „Analecta Bollandiana” 127, 2009, s. 49–107.
- Glasser Marc, *Marriage in Medieval Hagiography*, „Studies in Medieval and Renaissance History” 14, 1981, s. 3–34.
- Guida Marco, *Una leggenda in cerca d'autore. La Vita di Santa Chiara d'Assisi. Studio delle fonti e sinossi intertestuale*, Société des Bollandistes, Bruxelles 2010 (Subsidia Hagiographica, t. 90).
- Hollý Karol, *Princess Salomea and Hungarian-Polish Relations in the Period 1214–1241*, „Historický Časopis” 55, 2007, Supplement, s. 5–32.
- Kowalska Barbara, *Święta Kinga. Rzeczywistość i legenda. Studium źródłoznawcze*, Wydawnictwo Avalon, Kraków 2008.
- Krzyżostaniak Hanna, *Trzynastowieczne święte kobiety kręgu franciszkańskiego Polski i Czech. Kształtowanie się i rozwój kultów w średniowieczu*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.
- Ksyk Patrycja Magdalena, *Vita Annae ducissae Silesiae*, „Nasza Przeszłość” 78, 1992, s. 127–149.
- Kürbis Brygida, *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku (I wyd. 1983)*, w: Brygida Kürbis, *Na progach historii. Prace wybrane*, Wydawnictwo Abos, Poznań 1994, s. 227–298.
- Kürbisówna Brygida, *Żywołt bł. Salomei jako źródło historyczne*, w: *Studia historica. W 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, red. Aleksander Gieysztor [i in.], PWN, Warszawa 1958, s. 145–165.
- Les prologues médiévaux. Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'Ecole française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26–28 mars 1998)*, red. Jacqueline Hamesse, Brepols Publishers, Turnhout 2000 (Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales. Textes et études du Moyen Age, t. 15).

- Licciardello Pierluigi, *Modelli e linguaggio della santità nella Legenda di Margherita da Cortona*, „Studi Francescani” 111, 2014, s. 313–357.
- Manikowska Halina, *Zwischen Askesis und Modestia. Buß- und Armutsideale in polnischen, böhmischen und ungarischen Hofkreisen im 13. Jahrhundert*, „Acta Poloniae Historica” 47, 1983, s. 33–53.
- Manikowska Halina, Gacka Dorota, *Hagiografia a historyczność, czyli o historii w hagiografii i hagiografii w służbie historii*, w: *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. 1, red. Jacek Banaszkiewicz [i in.], IH PAN, Neriton, Warszawa 2018, s. 657–748.
- McGinn Bernard, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200–1350)*, PublishDrive, New York 1998 (The Presence of God, t. 3).
- McGinn Bernard, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300–1500)*, Herder & Herder, New York 2005 (The Presence of God, t. 4).
- Meier Christel, *Krise und Conversio. Grenzerfahrungen in der biographischen Literatur des Mittelalters*, „Frühmittelalterliche Studien” 50, 2016, s. 21–44.
- Michalski Maciej, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.
- Michałowski Roman, *Genealogie Kingi i innych świętych władczyń w średniowieczu. Studium hagiograficzne*, „Kwartalnik Historyczny” 127, 2020, 4, s. 799–854.
- Michałowski Roman, *Wizja Kingi, księżnej krakowskiej. Przyczynek do historii świętych rodzin w średniowieczu*, w: *Księga. Teksty o świecie średniowiecznym ofiarowane Hannie Zaremskiej*, red. Halina Manikowska, IH PAN, Warszawa 2018, s. 201–216.
- Mooney Catherine M., *Clare of Assisi and the Thirteenth-Century Church. Religious Women, Rules, and Resistance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2016.
- Morawska Karolina, „Seksualność w średniowiecznej Polsce”, [praca doktorska], Uniwersytet Warszawski 2022, <https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/4307/0000-DR-222179-praca.pdf?sequence=1> (dostęp: 13 X 2022).
- Mueller Joan, *A Companion to Clare of Assisi. Life, Writings, and Spirituality*, Brill, Leiden–Boston 2010 (A Series of Handbooks and Reference Works on the Intellectual and Religious Life of Europe, 500–1700, t. 21).
- Nagy Piroška, *Sharing Charismatic Authority by Body and Emotions. The Marvellous Life of Lukardis von Oberweimar (c. 1262–1309)*, w: *Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, red. Veerle Fraeters, Imke de Gier, Brepols, Turnhout 2014, s. 109–126.
- Niezgoda Cecylian, *Błogosławiona Salomea Piastówna*, Bratni Zew, Kraków 1996.
- Niezgoda Cecylian, *Między historią, tradycją a legendą o bł. Salomei Piastównie (1211–1268)*, „Studia Franciszkańskie” 8, 1997, s. 233–247.
- Pac Grzegorz, *Kobiety, asceza i władza nad ciałem w późniejszym średniowieczu*, „Przeгляд Historyczny” 100, 2009, 3, s. 525–545.
- Pajor Piotr, *O budowaniu królestwa. Książęce i królewskie fundacje architektoniczne w Małopolsce jako środek reprezentacji władzy 1243–1370*, Societas Vistulana, Kraków 2020 (Studia z Historii Sztuki Dawnej Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego i Muzeum Narodowego w Krakowie, t. 10).
- Pieper Lori, *A New Life of Elizabeth of Hungary. The Anonymous Franciscan*, „Archivum Franciscanum Historicum” 93, 2000, s. 29–78.
- Pietrusiński Jerzy, *Hugo z Oignies i ostensoria u klarysek w Krakowie i w Sączu*, „Biuletyn Historii Sztuki” 42, 1980, s. 3–24.

- Sander Elżbieta, *Błogosławiona Salomea i klasztory Klarysek w Zawichoście, Skale i Krakowie do końca XV wieku*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 2015.
- Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin. Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1981.
- Strunk Gerhard, *Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen*, Wilhelm Fink, München 1970 (Medium Aevum. Philologische Studien, t. 12).
- Sullivan Mary Ann, *An Introduction to the Vita Beatricis*, w: *Hidden Springs. Cistercian Monastic Women*, t. 1, red. John A. Nichols, Lillian T. Shank, Kentucky 1995 (Medieval Religious Women, t. 3; Cistercian Studies Series, t. 113), s. 345–356.
- Walker Bynum Caroline, *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages*, w: eadem, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books, New York 1992, s. 181–238.
- Werner Matthias, *Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg*, w: *Elisabeth von Thüringen. Eine europäische Heilige*, t. 2: Aufsätze, red. Dieter Blume, Matthias Werner, Michael Imhof Verlag, Petersberg 2007, s. 109–135.
- Witkowska Aleksandra, *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku — Studium źródłoznawcze*, „Roczniki Historyczne” 19, 1971, s. 29–161.
- Witkowska Maria Helena, *Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, „Roczniki Humanistyczne” 10, 1961, 2, s. 41–162.
- Włodarski Bronisław, *Salomea*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 2, red. Romuald Gustaw, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1972, s. 300–309.
- Włodarski Bronisław, *Salomea królowa halicka (Karta z dziejów sprowadzenia klarysek do Polski)*, „Nasza Przeszłość” 5, 1957, s. 61–81.
- Wojtczak Jerzy Andrzej, *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki, Warszawa 1999.
- Wyrozumski Jerzy, *Salomea*, PSB, t. 34, Wrocław 1993, s. 365–368.
- Żmudzki Paweł, *Wiarygodność źródeł dyplomatycznych dokumentujących konflikt Leszka Czarnego z Kingą*, „Przegląd Historyczny” 113, 2022, 2, s. 187–198.

Biogram: Roman Michałowski, prof. dr hab., profesor w Instytucie Historii PAN, professor emeritus Uniwersytetu Warszawskiego. Obszar zainteresowań: wczesne i późne średniowiecze w Polsce i Europie, hagiografia, kult świętych, misje i ewangelizacja pogan, biskupi, monastycyzm; kontakt: pantarei1949@gmail.com.

Author: Roman Michałowski, professor at the Tadeusz Manteuffel Institute of History, Polish Academy of Sciences, Warsaw; professor emeritus at the University of Warsaw. He is interested in: Poland and Europe in the Early and Late Middle Ages, hagiography, cult of saints, missions and evangelization of pagans, bishops, monasticism; contact: pantarei1949@gmail.com.